

AS MISSÕES JESUÍTICAS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA SEISCENTISTA: UMA ANÁLISE SOBRE A DINÂMICA DA EVANGELIZAÇÃO ATRAVÉS DO *DIÁRIO* DO PADRE JOÃO DE SOUTO-MAIOR

Breno Machado dos Santos
Universidade Federal de Juiz de Fora
Doutorando em Ciência da Religião/Bolsista FAPEMIG
brenomsantos@ig.com.br

Resumo

Falecido durante uma expedição realizada ao rio Pacajá em 1656, o padre jesuíta João de Souto-Maior deixou como espólio um inacabado *Diário da jornada* no qual apresenta uma série de episódios envolvendo situações de contato cultural com os nativos da região. Assim, através de um estudo de caso sobre a missão do Pacajá, este artigo busca, em linhas gerais, lançar luzes sobre a dinâmica das relações interculturais estabelecidas entre jesuítas e indígenas na Missão do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII.

Palavras-chave: Missões jesuítas; Amazônia portuguesa; Encontros Culturais.

INTRODUÇÃO

Em meados de 1655, André Vidal de Negreiros aportava em São Luís para assumir o então reunificado governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹ Instruído a dar cumprimento às recém-promulgadas leis de cativo e liberdade indígena e provido de um *Regimento* que favorecia a expansão da fé católica no Norte da Colônia, o novo governador também estava incumbido de buscar ouro e prata no rio Pacajá.² A esperança da metrópole em encontrar riquezas no novo “rio do ouro” faria com que uma grande expedição partisse de Belém em fevereiro de 1656: contava com mais de 30 homens brancos, quase 200 indígenas e 2 mineiros de profissão enviados do Reino para tal fim com “toda a ferramenta necessária para se examinar o rendimento dos minerais” (Bettendorff, [1698] 2008, p. 97).

Além da possibilidade de obter fortuna, a jornada também era uma ótima oportunidade para a realização de uma missão catequizadora. Assim, foram designados para integrar a tropa colonial os padres jesuítas João de Souto-Maior e Salvador do Vale, missionários da precedente e fracassada

expedição punitiva organizada por André Vidal para castigar os aruans e fazer pazes com os demais grupos nativos que habitavam a ilha de Joanes.³ Porém, às vésperas da viagem, Salvador do Vale receberia ordens para se retirar para o Cameté – “onde estavam quatro aldeias populosas de índios cristãos com muitos moradores e seus escravos, sem terem um sacerdote naquele tempo que lhes pudesse acudir e administrar os sacramentos” (Bettendorff, [1698] 2008, p. 98) – obrigando o padre Souto-Maior a seguir só na missão do Pacajá.⁴

Enquanto os aventureiros portugueses tratavam de encontrar os cobiçados metais, o jesuíta preocupava-se com a evangelização e redução dos nativos. Prevista para durar um período de cinco a seis meses (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 168), a expedição seria forçada a se estender devido a uma mudança climática que secou o rio e impossibilitou a circulação das canoas. Naquele momento, a elevação da temperatura e a calmaria dos ventos seriam apontadas como responsáveis por favorecer a disseminação de uma terrível enfermidade no arraial que acabou consumindo grande parte da tropa.

Após ter exortado os sobreviventes a abandonar o sítio doentio e colocar fim à procura pelos tesouros, Souto-Maior se pôs a buscar alguns neófitos “para ajudarem naquela jornada os soldados como práticos da terra, e para depois ser lhes mais fácil comboiar mais gente... mandando-os do Pará com dádivas no ano seguinte” (Bettendorff, [1698] 2008, p. 99). No entanto, as dificuldades e privações encontradas no caminho fizeram com que o missionário sucumbisse em seu intento, falecendo entre os nativos nas matas do rio Pacajá.

Louvado pelos membros da Ordem por ter legado um belo exemplo de virtudes apostólicas, o padre João de Souto-Maior também deixaria como espólio um importante relato da fracassada entrada que ficou conhecida como a “viagem do ouro”. Em seu inacabado *Diário da jornada que fiz ao Pacajá no anno de 1656*, Souto-Maior descreve algumas características topográficas do rio navegado, assim como narra seus trabalhos de assistência corporal e espiritual praticados junto aos membros da tropa. Entretanto, é por conter uma série de episódios envolvendo situações de contato cultural com os indígenas da região que

sua narrativa será utilizada como fonte principal para uma abordagem sobre a dinâmica do complexo processo de evangelização realizada pelos inacianos na Missão do Maranhão em meados do século XVII.

A CONSTRUÇÃO DO CONTATO

As primeiras notícias do encontro entre europeus com os índios pacajás datam do período inicial da ocupação portuguesa na Amazônia conduzida pelo primeiro capitão-mor do Pará, Francisco Caldeira de Castelo Branco.⁵ Naquele contexto, uma tropa havia sido enviada ao rio Pacajá para castigar uma aldeia “por os Índios d’ella ignorantemente terem lançado por terra uma cruz e umas armas de Portugal que os nossos alli tinham levantado” (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 164). Segundo Bettendorff ([1698] 2008, p. 97),

Era tanta a multidão do gentio que morava ao longo desse rio que, ajuntando-se todos os portugueses e índios das aldeias de El-Rei, no princípio dessa conquista, para lhes ir dar guerra, foi tão cruenta, afirmou um dos primeiros conquistadores do Pará, que se tingiu o rio em sangue, porque os pacajás não só se puseram em campo a esperar a peleja, mas ainda saíram a receber os Tupinambás e outros seus

contrários com mais de quinhentas canoas, ficando mortos quase todos não somente os vencidos, mas também os vencedores [...].

A “tradição” de sangue, as suas supostas riquezas e a morte do insigne missionário em suas matas fariam com que o Pacajá se tornasse um rio célebre durante os séculos XVII e XVIII. Todavia, apesar da fama adquirida durante o período colonial, quase nada foi escrito sobre a “nação” que deu nome ao rio.

Em sua *Crônica*, Bettendorff ([1698] 2008, p. 97) informou apenas que os índios pacajás eram “gente de língua geral do Brasil”, ou seja, que falavam uma língua pertencente ao tronco tupi, enquanto Souto-Maior deixou explícito em seu *Diário* que os indivíduos de tal grupo nativo praticavam a poligamia – ou mais especificamente a poliginia, pois “só o principal, com duas mulheres que tinha, ficava por batizar” ([1656] 1914, p. 173) – e a antropofagia ritual – “porque estas gentes do Pacajá são voracíssimas de carne humana” ([1656] 1914, p. 170). Além dos dois inacianos, tem-se notícia de que somente o jesuíta setecentista João Daniel tenha brevemente registrado algumas informações a respeito dos pacajás em

seu *Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas* (Daniel, [s.d.] 2004, v. 1, p. 372).

Assim, a carência de notícias nos permite conhecer muito pouco sobre os pacajás, pois mesmo que existam sem dúvidas nexos entre todas as sociedades do tronco tupi, não podemos afirmar que tais indígenas compartilhassem, por exemplo, as mesmas crenças e costumes dos conhecidos tupinambás da costa.⁶ Exemplo disso é o fato de os pacajás não praticarem o esfacelamento do crânio de seus inimigos, conforme o hábito da maioria dos tupinambás quinhentistas e seiscentistas (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). Comidos os corpos, as cabeças das vítimas sacrificadas em terreiro eram mantidas como relíquias (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 176).

No entanto, conforme sugerido por Cristina Pompa (2003, p. 136), longe de querer resgatar uma suposta “originalidade” da cultura pacajá ou reconstruir quanto foi “perdido” ao longo do processo do contato, este estudo pretende compreender, em linhas gerais, a dinâmica das relações interculturais estabelecidas entre jesuítas e indígenas na Amazônia

portuguesa em meados do século XVII. Para isso propõe, através de um estudo de caso sobre a missão do Pacajá, debruçar-se sobre as estratégias de conversão utilizadas pelos inacianos – tidos como os principais agentes de mediação entre os distintos universos simbólicos em contato (Montero, 2006) – e apreender as possíveis conceptualizações nativas referentes ao encontro.

Rompendo com a tradicional oposição estabelecida entre “estrutura” e “história” Marshall Sahlins demonstra que a cultura – entendida como uma ordem de significação – “funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (Sahlins, 2003, p. 180). Se por um lado, um acontecimento histórico qualquer (evento) pode ser significado a partir de um esquema cultural preestabelecido (estrutura), por outro lado,

[...] como as circunstâncias contingentes da ação não se confrontam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de

“transformação estrutural”, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma mudança sistêmica (Sahlins, 2003, p. 7).

Ao cunhar o conceito de “estrutura da conjuntura”, Marshall Sahlins se posiciona contrário à existência de uma lógica cultural autônoma e demonstra que o emprego de categorias convencionais em contextos históricos específicos pode sujeitar os significados culturais a reavaliações práticas. De acordo com o paradigma sahlinsiano, ainda que os processos de reprodução e transformação cultural sejam analiticamente separáveis, não constituem dois fenômenos verdadeiramente distintos, pois “ao menos, toda transformação estrutural envolve reprodução estrutural, se não também o contrário” (Sahlins, 2008, p. 126).

Neste sentido, sendo tais efeitos de reprodução e transformação apontados como preferencialmente distinguíveis em situações de contato, as formulações teórico-metodológicas apresentadas por Sahlins são importantes para pensarmos o encontro intercultural ocorrido no Norte da Colônia, pois “a relação entre

missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização de símbolos, freqüentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa” (Pompa, 2003, p. 132).

Assim, influenciado pelas proposições feitas por Sahlins e buscando estabelecer um valioso diálogo com as perspectivas de análise e os resultados das recentes pesquisas vinculadas a Nova História Indígena⁷, este artigo pretende apresentar a missão do Pacajá como um evento que promoveu uma série de “mal-entendidos” originados por uma experiência que exigia um contínuo e recíproco trabalho de tradução cultural e que suscitou o surgimento de uma realidade profundamente “contaminada”, marcada por elementos do catolicismo e pelas crenças e ritos indígenas.

A DINÂMICA DA EVANGELIZAÇÃO NA JORNADA AO RIO PACAJÁ (1656)

Após ter superado a travessia das cachoeiras situadas no trecho inicial de navegação do Pacajá, a tropa expedicionária alcançava o ponto em

que o rio se divide em dois cursos. De acordo com Souto-Maior ([1656] 1914, p. 166-167),

Aqui despedi uma ubá com trez Índios, que levassem a nova da minha vinda ao Pacajá: estes encaminharam por um braço que este rio faz para a parte do sul; nós tomamos por outro braço, onde está uma pouca de gente, parentes de Capauba, o Principal do Maracanã, por nos dizerem que alli tínhamos ouro. [...]

Andados trez jornadas por este braço ácima cheguei a um penedo que todos desejavam ver: embalaram-nos em toda a jornada com elle os Índios Tapejaras, afirmando que todo estava debuxado com lavores, figuras e rostos, semelhantes aos nossos santos que elles vêem nos altares: diziam que não sabiam o auctor d'aquella obra; e assim, uns a attribuiam a Deos, outros ao demo. Tudo isto nos fazia desejar a vista d'este altar de pedra. Achei o penedo lavrado ao ferro, e n'elle algumas caras, tão feias e disformes que se poderam attribuir ao demonio, o que entendi assim pelo feitio dos lavores como pela figura de um crocodilo, que por outra face do penedo estava lançada, é que aquillo foi obra de alguns Índios ociosos, se bem que tão antiga que lhe não conhecem elles auctor; comtudo, porque a superstição com o penedo é grande, e tanta a leviandade que os Índios com elle mostram, que até alguns dos já christãos, chegaram a pedir áquellas figuras que os deixassem viver por muito tempo.

Eu os desenganei mostrando-lhes que eram aquillo obras dos Índios e para escurecer de toda aquella ignorancia, mandei abrir duas cruces na face da mesma pedra, que moveram, aos que passaram adiante por alli, a melhor veneração.

Integravam a tropa colonial os índios aldeados de S. Miguel do Maracanã chefiados pelo notável principal Lopo de Sousa Copáuba.⁸ Assentada na rota que ligava o Maranhão ao Grão-Pará, a aldeia do Maracanã era considerada uma das mais importantes da região tanto por zelar pelas famosas salinas reais situadas em suas imediações, quanto por auxiliar com remeiros e guias as embarcações que transitavam entre as duas principais capitanias do Estado (Carvalho Júnior, 2005, p. 108).

A ida de Copáuba não era bem vista por Souto-Maior ([1656] 1914, p. 171), mas por ser “parente” dos pacajás a presença do principal se fazia útil. No entanto, cabe ressaltar que, longe de servirem unicamente à vontade e aos interesses impostos pelos colonizadores, os indígenas do Maracanã demonstraram ter agido conforme suas próprias aspirações durante a “viagem do ouro”. Segundo Souto-Maior, os “tapejaras”, índios “práticos no caminho” em tupi (Dias, 1858, p. 165),

manifestaram durante toda a jornada o desejo de ver um penedo coberto por imagens que eles – incluindo “alguns dos já cristãos” – acreditavam poder lhes dar vida longa. Além disso, o trecho é interessante por narrar a comparação tecida pelos nativos entre o penedo “debuxado com labores, figuras e rosto” pertencentes ao universo mitológico ameríndio e os altares católicos, fenômeno que provavelmente só se tornou possível em virtude do contato dos indígenas com a devoção dos missionários aos santos e relíquias no âmbito dos aldeamentos jesuíticos.

Envolto pela temática da tradução, o fragmento do *Diário* transcrito acima é elucidativo não apenas por nos permitir posicionar os nativos integrantes da expedição enquanto sujeitos históricos que atuavam a partir de sua própria leitura do mundo, “leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (Monteiro, 1999, p. 248), mas também por nos possibilitar apreender algumas características do pensamento e da ação de um membro da Companhia de Jesus em missão no Estado do Maranhão em meados do século XVII.

Assim, ao buscar revelar as origens do “altar de pedra” indígena, Souto-Maior se mostra influenciado por uma visão de mundo neotomista – compatibilização realizada pelos jesuítas entre a síntese tomasiana e o pensamento humanista renascentista, somado posteriormente aos aspectos da filosofia e da ciência modernas – e apresenta argumentos que reúnem à orientação teológica herdada da escolástica uma justificativa lógica e racional baseada na experiência.⁹ Para o missionário, as imagens na rocha teriam sido esculpidas pelas mãos dos indígenas, porém através de uma manipulação do diabo, visto pela tradição medieval católica como o responsável por desviar e corromper a necessidade que os homens têm de Deus para conquistar-lhes as almas.

Para colocar fim à “ignorância” e à “superstição” dos indígenas, Souto-Maior utiliza a tradicional lógica derivada da concepção romana de assentar sinais do Velho Mundo sobre o Novo Mundo e manda gravar duas cruzes no penedo, ato simbólico de posse que marca o contato dos “gentios” com a “verdadeira fé”.¹⁰ Todavia, longe de extirpar a “idolatria” o missionário, ao permitir que o símbolo cristão fosse

representado ao lado de imagens por ele demonizadas, acabava desencadeando um complexo fenômeno de mestiçagem cultural (Gruzinski, 2001). A ação de Souto-Maior demonstra que a estratégia de conversão utilizada estava pautada pelo princípio da *accomodatio* presente no “modo de proceder” jesuítico e, embora tal “flexibilidade” fosse vista pelos membros da Ordem como uma poderosa ferramenta de auxílio para aproximar infieis e pagãos ao catolicismo, ao adotarem a polêmica atitude de adaptar-se aos costumes dos outros povos para difundir a fé cristã, os jesuítas acabavam correndo o risco de ultrapassar os limites da concepção eurocêntrica e gerar resultados distintos aos desejados.

Em outro interessante episódio da jornada, em que Souto-Maior narra as celebrações realizadas no Pacajá durante a Semana Santa, podemos novamente perceber a postura jesuítica de utilizar elementos da cultura nativa para propagar conteúdos do catolicismo. Segundo o inaciano,

[...] aos 4 de Abril aportamos no fim da jornada, [...] mandei levantar uma Igreja para n'ella termos a semana santa, e ensinar a estes gentios. [...] Acabou-se a Igreja e n'ella celebramos a semana santa com

vantagem á limitação em que estávamos: houve sepulchro de luzes escondidas que faziam sahir as cores azues, verdes, vermelhas e roxas, de tafetás que se achavam no arrayal (a ambição de escravos traz ao sertão estas alfaias) o remate era um crucifixo: nesta Igreja houve mandato, paixão, disciplina e resurreição; e o que mais me espantou muitas lagrymas, cousa nova em gente do Pará. Aqui commungara todos quinta-feira de Endoenças: houve procissão de cruz e tambem dia de Paschoa, com repetidas salvas de mosquetaria, musica (que se achou quem cantasse), tambores, gaitas e varias dansas, com que sahiram os Indios das nossas aldeias, o que tudo causava grande admiração nos gentios, e muito mais quando viram as cerimônias [...] (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 168-169).

No trecho citado acima, o padre Souto-Maior revela que a mesma estratégia empregada pelos missionários quinhentistas na América portuguesa – adotar cânticos, instrumentos e danças indígenas nas celebrações católicas com o intuito de aproximar os nativos ao corpo missionário – continuava sendo utilizada na Missão do Maranhão em meados do século XVII. Elemento importante dentro das manifestações culturais nativas, a música despertava o interesse dos ameríndios em participar nas cerimônias como cantores ou instrumentistas, assim como

potencializava o ensino dos catecúmenos.¹¹ Todavia, se por um lado os inacianos buscavam substituir as celebrações indígenas pelas festividades cristãs, por outro lado, ao permitirem que elementos das tradições nativas coexistissem com as manifestações culturais ibéricas, os religiosos acabavam novamente fomentando a formação de novos arranjos culturais híbridos (Vainfas, 1995), mestiços (Gruzinski, 2001).

Como inúmeros outros relatos jesuíticos, o *Diário* de Souto-Maior buscava demonstrar o avanço da vontade de Deus, suscitando novas vocações para a missão e apoios variados. Assim, em distintos momentos de sua narrativa o missionário demonstraria a preocupação em retratar a “salvação das almas” dos “rudes” pacajás como o principal motivo de sua presença na expedição. Exprime bem esse ideal as palavras proferidas pelo inaciano logo após ter batizado uma criança que em seguida, “se foi para o céu”. Segundo Souto-Maior ([1656] 1914, p. 168): “só por este fim se poderá ir do Pará ao Pacajá e atravessar muitas vezes as cachoeiras”.

De acordo com a tradição sacramental, o batismo era responsável

por selar a entrada do indivíduo na comunidade da Igreja tornando-o filho de Deus. Entretanto, após ter verificado a ineficácia das conversões em massa realizadas via rito batismal em territórios coloniais como o México e a Índia, a Igreja Católica, através das novas orientações doutrinárias pós-tridentinas, havia estabelecido que o recebimento desse sacramento deveria ser precedido por uma etapa de aprendizado feita por meio da catequese (Agnolin, 2007, p. 169-170). Por sua vez, a expansão ultramarina e os problemas de heterodoxia no Velho Mundo, assim como o desenvolvimento da imprensa durante o século XVI, tinham provocado transformações na prática catequética que, aos poucos, foi sendo deslocada de seu caráter basicamente verbal para adotar o estudo de textos impressos que continham um corpo doutrinário com as verdades fundamentais da fé cristã.¹²

Sendo assim, os textos doutrinários constituíam um dos principais instrumentos de catequese indígena utilizados pelos jesuítas na Colônia e Antônio Vieira, em carta escrita ao Provincial do Brasil, revela que um catecismo – provavelmente do padre Antonio de Araújo¹³ – já estava

sendo empregado pelos inacianos no Norte da Província em meados do século XVII. Segundo o padre Superior da Missão do Maranhão:

[...] com uma muito comprida procissão chegamos à Matriz, e ali, postos os índios de um lado da igreja e as índias do outro, lhes faz o padre a doutrina, ensinando-lhes primeiro as orações do catecismo, e depois declarando-lhes os ministérios da fé, perguntando e premiando os que melhor respondem. E, porque esta gente, pela maior parte, está muito inculta, e os que sabem alguma cousa são as orações em português que eles não entendem, não sendo capazes de catecismo tão dilatado e miúdo como é o geral que anda impresso, tomamos dele as cousas mais substanciais, e fizemos outro catecismo, recopilado, em que, por muito breve e claro estilo, estão dispostos os mistérios necessários à salvação, e este é o que se ensina. [...]

Além deste catecismo breve, fizemos outro brevíssimo, para, nos casos de maior necessidade, se poder batizar um gentio e ajudar a morrer um batizado, dos quais se tem pedido cópias para os lugares onde não estamos, e se começam a fazer algumas; mas porque é quase impossível escreverem-se os muitos que são necessários, na primeira moção determinamos de os mandar imprimir em grande quantidade, para que se possam repartir por todos os moradores, e cada um ensinar aos seus índios e instruí-los, em falta de sacerdote, para o batismo e para a morte.

Aos padres do Pará se mandou já uma cópia dos catecismos, porque não puderam levar quando foram, e, como são ainda pouco práticos na língua, servir-lhes-ão muito para as doutrinas, que sem embargo disso também fazem (Vieira, [1653] 2008, p. 266).

O despreparo dos inacianos em relação ao domínio das línguas nativas somado à escassez de religiosos em atividade no Estado do Maranhão e Grão-Pará faziam com que os textos doutrinários fossem vistos por Vieira como ferramentas essenciais para a salvação de milhares de almas indígenas.¹⁴ Daí a necessidade de disseminar os catecismos no Norte da Província, ainda que fosse necessário simplificá-los para se tornarem eficazes.

Contudo, é interessante observar que, embora Souto-Maior se mostrasse influenciado pelas diretrizes do Concílio de Trento quanto à necessidade de doutrinar o “gentio” antes de administrar-lhes o batismo, o missionário não demonstrava estar afinado com as recomendações de seu Superior quanto ao emprego de textos doutrinários na catequese dos pacajás.¹⁵ Em seu *Diário*, Souto-Maior ([1656] 1914, p. 174) confessa não ser um “língua” e mesmo assim não menciona ter utilizado alguma forma de catecismo

durante a jornada. Segundo o missionário, a instrução dos indígenas se dava por “boas línguas”, ou seja, por intérpretes, através de “práticas muito continuadas e comparações muito claras por muitos dias antes de os baptizar [...]” (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 174).

Além dos intérpretes, os inicianos em atividade no Maranhão e Grão-Pará empregavam “mestres” indígenas que na ausência dos padres ficavam encarregados de ensinar a mensagem evangélica aos demais nativos, “todos os dias, com grande pontualidade e perfeição” (Vieira, [1654] 2008, p. 277), “recurso” que também foi utilizado por Souto-Maior entre os pacajás.¹⁶

Ao analisar a problemática gerada em torno da elaboração dos catecismos empregados pelos jesuítas na América portuguesa, Adone Agnolin demonstrou que os inicianos, ao realizarem processos de tradução e criação de uma “língua geral da costa”, faziam emergir um hibridismo cultural e linguístico do próprio ato comunicativo e de seu processo. Segundo Agnolin (2007, p. 31),

Expressões antigas e tradicionais (rituais) desses povos se encontravam na base,

e garantiam o próprio sucesso, da pregação missionária e de sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” dos rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura.

Nesse sentido, podemos apontar que de forma semelhante ao fenômeno descrito acima, ao utilizar intérpretes e “mestres” indígenas na instrução dos pacajás Souto-Maior fomentava a construção de uma linguagem simbólica compartilhada, assim como dava margens para que graves desvios de tradução eclodissem da mediação feita pelos indígenas, possibilitando que a cultura pacajá fosse, dialeticamente, reproduzida e reordenada durante as tentativas de evangelização.

A análise de determinados trechos da narrativa do padre Souto-Maior a partir da noção de “estrutura da conjuntura” sahlinsiana nos possibilita

lançar luzes sobre a dinâmica dos processos de reprodução e transformação da cultura pacajá desencadeados pelo contato dos nativos com o missionário jesuíta. De acordo com Souto-Maior ([1656] 1914, p. 168-169),

[...] antes de duas jornadas de chegarmos às suas taperas, eu me adiantei a toda a tropa, e com o mesmo Cupauba, e duas ubás mais, do numero das que encontramos, nos fomos adiante: para que os Indos não se perturbassem vendo toda a tropa de repente: e sabendo que ia Padre se aquietassem; [...] A primeira cousa que vimos no Pacajá foi uma aldeiota de quatro casas: depois de os constar com as novas do céu e com alguns mimos da terra, passei adiante a outra aldeia maior: aqui, depois de fazer o mesmo, mandei uns mensageiros com uma canôa a outra aldeiota, que está pelo rio acima quatro dias de caminho, para que viessem ouvir as novas do céu. [...] Estando dando ordens a isto [levantar uma Igreja], eis que chega uma India com seu marido, ambos lastimados pela mãe trazer nos braços uma creança quase de um mez expirando, com os olhinhos em alvo: arremecei-me a um cabaço d'agua e nos braços da mãe batizei: para mais vagar não davam espaço as agonias da morte, em que estava.[...] Acabou-se a Egreja [...] chegaram os Indios, que mandára chamar e moravam pelo rio acima 4 dias jornadas: alegraram-se muito das novas

que lhes dei de Deos (que era a primeira cousa com que os recebia) e vendo que estando longe as não podiam ouvir a meudo, disseram-me que iam buscar suas casas e familias [...].

Em outro trecho do *Diário* escreveu o inaciano:

Eu, por não estar ocioso, quiz visitar uma aldeia e outras casas que estão pelo rio acima [...] e assim, me meti numa ubá com cinco moços, e caminhamos pelo rio acima sete dias [...]. Cheguei, finalmente, á aldeia: nunca vi Indios mais alegres com a vista dos Padres, que estes barbaros; todos meninos, e velhos, homens e mulheres, estavam sobre um breve outeiro que a aldeia faz sobre o rio: dalli me levaram para os seus ranchos e me regalaram com tantos mimos da sua riqueza rustica, quantos nunca recebi de outros Indios. Perguntei a causa d'este alvoroço e desta novidade: achei que a principal parte de que resultava, era o vir eu visital-os sem levar brancos commigo (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 172).

Assim, os fragmentos citados acima apresentam uma série de indícios que nos permitem apontar que a entrada do jesuíta no rio Pacajá foi traduzida pelos nativos como um evento que representava a visita um grande xamã às aldeias da região.

Em suma, os *caraíbas* tupi eram vistos pelos indígenas como

indivíduos errantes e solitários investidos de poderes mágicos que lhes permitiam realizar curas, previsões e proezas sobrenaturais. Apresentando uma atitude costumeira de mandar emissários antes de sua chegada às aldeias, esses “senhores da fala” anunciavam em voz alta no terreiro o que estava além do domínio da experiência.

Desse modo, mesmo não demonstrando estar utilizando intencionalmente a controversa estratégia jesuítica de se apropriar do discurso e da postura dos “feiticeiros” indígenas¹⁷, Souto-Maior apresentava em suas atitudes uma determinada lógica que permitia com que a alteridade missionária fosse traduzida pelos nativos a partir de suas próprias categorias culturais: o envio de mensageiros, o deslocamento contínuo entre as aldeias, o resguardo de companhias, a prontidão para “salvar”, a pregação de temas escatológicos, ou seja, todas as principais ações do inaciano estavam de fato acontecendo historicamente em conformidade com o código ritual xamanístico tupi. De particular interesse para a elucidação de tal fenômeno é a narrativa de Souto-

Maior referente a sua chegada em outra aldeia pacajá. Eis o fragmento:

[...] eu continuei meu caminho [...] eram um golpe de Indios moços, de uma aldeia do Pacajá, que, crendo meus recados, não fugira: trazia-me refresco e muita carne de porco e demandavam levar-me o fato e guiarem-me para a sua aldeia. Era dia de peixe; mas eu vinha morto de fome, que não podia caminhar, e só tinha comido uns grãos de farinha aquelle dia, e assim, entendendo que fazia n'isto serviço a Deos, dispensei commigo e com todos, os dispensou a fome, a necessidade, e nos reforçamos todos com a carne, que nunca, cuido, comi outra que mais bem me soubesse. [...] Grande parte d'este caminho tinham os Indios limpo por respeito do Padre que esperavam: chegando á aldeia me sahiram a receber todos com mostras de muita alegria, e me levaram para um giráo pequeno, que para mim tinham despejado e limpo: a primeira cousa que fizeram, em me assentando na rede, foi cercarem-me e fazerem-me um sapiron muito enternecido; eu dissimulei por não os desgostar n'isto: elle acabado, visitaram-me com seus mimos, e eu a elles com os meus. Mandei logo levantar Egreja, onde baptizei dezesseis inocentes: despachei trez Indios a que fosse buscar os fugidos pelo matto, e para virem contentes lhes dei a cada um seu machado. Informei-me logo das nações com que aquella gente tinha guerra ou paz; paz, com nenhuma; guerra, com trez, que lhe estavam ao redor: um delles são os Carajás;

d'estes tinham vivo na aldeia um escravo (os mais logo os comem e as cabeças guardam: d'estas reliquias barbaras vi eu muitas). Este tomei; e com um bom presente de sal, machados e foices, velorios, uma camisa, alfinetes, anzões, facas e outras ninharias, mandei fazer pazes com os seus parentes, instruindo-o no que lhes havia de dizer. Deos me mande boas novas delle (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 175-176).

Como descrito em diversos relatos quinhentistas e seiscentistas, a limpeza dos caminhos que levaram Souto-Maior até a aldeia, as cerimônias de boas-vindas e o oferecimento de alimentos/presentes ao padre, assim como a condução do inaciano até uma cabana especialmente preparada eram todos rituais destinados a expressar os sentimentos de respeito e submissão que os índios tupi tinham em relação aos seus *caraíbas*, o que demonstra que as diversas manifestações exteriores dos pacajás feitas ao missionário ocorreram devido ao fato de ele ter sido assimilado a um poderoso xamã.

No entanto, cabe observar que, embora o teor dos relatos acima tenha nos impulsionado a privilegiar em nossa análise a demonstração de continuidades culturais como modos de interpretação e de ação histórica dos nativos, podemos perceber que

determinadas atitudes do inaciano decorreram de forma diferente das definições culturalmente pressupostas dos pacajás, fenômeno que proporcionava o desencadeamento de reavaliações estruturais entre os nativos.

Ao ofertar “mimos” aos indígenas, Souto-Maior estava praticando um ato provavelmente sem precedentes na relação estabelecida entre os pacajás com seus *caraíbas* e que poderia redefinir o papel ritual exercido pelos “feiticeiros” ameríndios no seio deste grupo tupi. No mesmo sentido, ao resgatar um prisioneiro carajá destinado ao sacrifício, o missionário agia sobre uma dimensão essencial da sociedade pacajá facultando a eclosão de processos de revalorização funcional das guerras e preações empreendidas por tal grupo indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o padre Souto-Maior ([1656] 1914, p. 164), na metade do século XVII o rio Pacajá já se encontrava devastado, “vendo-se em muitas partes d'elle rastros de grandes povoações”. Por sua vez, Bettendorff ([1699] 2008, p. 97) escreveu que pelo decurso do tempo se desceram muitos

pacajás, “fazendo em Cametá, Pará, Serigipe, em Tapuitapera, cinco aldeias”. Portanto, não há como negar que os pacajás – como inúmeros outros povos nativos do Novo Mundo – sofreram grandes reveses diante do impacto fulminante provocado pelo choque com a expansão europeia.

Todavia, através de uma breve análise sobre a dinâmica da evangelização realizada por Souto-Maior na jornada ao Pacajá, este estudo espera contribuir com as fecundas produções americanistas que encaram as transformações originadas no seio das sociedades indígenas em termos do seu dinamismo e, não somente, enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica.

Ainda que em alguns momentos esta artigo tenha pretendido resgatar alguns costumes e crenças dos “desconhecidos” índios pacajás, assim como situar os ameríndios enquanto agentes históricos que realizavam as suas próprias traduções da alteridade missionária e colonizadora e teciam as suas próprias significações referentes ao encontro cultural estabelecido, buscou-se, sobretudo, lançar luzes sobre os motivos da eclosão de uma dimensão simbólica comum resultante das

relações históricas entre nativos e missionários.

Neste sentido, se por um lado é importante destacar a importância do papel exercido pelos inacianos como os principais agentes responsáveis por provocarem contínuos deslizamentos entre os sistemas de significação em jogo durante as tentativas de conversão dos nativos, o exame do *Diário* redigido por Souto-Maior nos permite apontar que, por outro lado, os indígenas também buscavam compatibilizar os distintos códigos culturais em contato forjando uma nova linguagem simbólica por eles construída.

Abstract

Passed away during an expedition to the Pacajá river in 1656, the Jesuit João de Souto-Maior left as spoils an unfinished “journey diary” which he presents a series of episodes involving cultural contact situations with the natives. Thus, through a case study on the Pacajá Mission, this article aims to shed light on the dynamics of intercultural relations established between Jesuits and Indians in Maranhão and Grão-Pará Mission in the mid-seventeenth century.

Key words: Jesuit Missions; Portuguese Amazon; Cultural Encounters.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos impressos

BETTENDORFF, João Felipe [1698]. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

DANIEL, João [s. d.]. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. 2v.

FONSECA, Bento da. “Catálogo dos primeiros religiosos da Companhia da Vice-Província do Maranhão com notícias históricas pelo jesuíta Bento da Fonseca”. In: *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, t. 55, parte I, 1892, p. 407-431.

SOUTO-MAIOR, padre João de [1656]. “Diário da jornada que o padre João de Sotto Mayor fez ao Pacajá em 1656 com prefácio de J. Lúcio de Azevedo”. In: *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 77, parte II, 1916, p. 157-179.

VIEIRA, padre Antônio [1653]. “Carta ao padre provincial do Brasil, 22 de Maio de 1653”. In: Azevedo, J. L. de (org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008, v. 1.

_____. [1654]. “Carta ao padre provincial do Brasil”. In: Azevedo, J. L. de (org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008, v. 1.

Livros e Artigos

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupí (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo [1985]. “Vingança e temporalidades: os Tupinambá”. In: CARNEIRO DA

CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 77-99.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Campinas: UNICAMP. Tese de Doutorado, 2005.

CASTAGNA, Paulo. “The use of music by the Jesuits in the conversion of the Indigenous peoples of Brazil”. In: O’MALLEY, John W.; BAILEY, Gauvin Alexander; KENNEDY, T. Frank; HARRIS, Steve J. (orgs.). *The Jesuits*. Toronto: University of Toronto Press, 2000, p. 641-658.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. “The Uses of Shamanism in Seventeenth-Century Brazil”. In: O’MALLEY, John W.; BAILEY, Gauvin Alexander; KENNEDY, T. Frank; HARRIS, Steve J. (orgs.). *The Jesuits II*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, p. 616-637.

DIAS, Gonçalves. *Diccionario da Língua Tupy chamada Língua Geral dos Índigenas do Brazil*. Impresso por F. A. Brockhaus, livreiro de S. M. o Imperador do Brazil, em Lúpsia, 1858.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na Modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE-UF RJ. Tese de Doutorado, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 4. v.

MONTEIRO, Jonh M. “Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios”. In: Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 237-249.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

SAHLINS, Marshall D. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000.

SEED, Patricia. “Taking Possession and Reading Texts: Establishing the Authority of Overseas Empires”. In: *William and Mary Quarterly*, 49 (2), 1992, p. 183-209.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

NOTAS

¹ Criado por um decreto real em 13 de junho de 1621, o Estado do Maranhão e Grão-Pará

correspondia aproximadamente ao território dos atuais Estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e partes de Tocantins e Amazonas.

² O rio Pacajá é um afluente do Amazonas, que deságua no delta, situado entre o baixo Tocantins e o Xingu. Agenciada por Vieira, a “lei sobre o cativo de índios no Estado do Maranhão” foi publicada em Alcântara em 9 de abril de 1655, enquanto o “Regimento dado ao governador-geral do estado do Maranhão e Grão-Pará” data de 14 de abril de 1655. Os documentos foram publicados na íntegra por Saragoça (2000).

³ Atualmente mais conhecida por Marajó. Segundo Bettendorff ([1698] 2008, p. 93), sete nações de línguas diferentes habitavam a “ilha dos nheengãbas” (“língua ruim” em tupi, em oposição ao nheengatu): joanes ou sacacas, aruans, mapuases, mamaianases, pauxis e bocas. Lembro que, embora a “Convenção” assinada durante a primeira Reunião Brasileira de Antropologia em 1953 estabeleça uma série de normas a fim de uniformizar a grafia dos nomes das sociedades indígenas – como, por exemplo, escrevê-los no singular e com inicial maiúscula, substituindo as letras *c* e *q* pelo *k* – adotei como padrão as regras gramaticais da norma culta, grafando-os com minúsculas e usando as devidas concordâncias. Por fim, cabe considerar que a grafia original, e da época dos textos citados, foi respeitada nas transcrições.

⁴ De acordo com Serafim Leite (2004, t. IX, p. 439), João de Souto-Maior “nasceu em 1623 em Lisboa. Filho de Baltasar da Vide e de Maria Sotomaior [o apelido aparece escrito, com seus componentes unidos ou separados: Sotomaior, Soto-maior e Souto-maior]. Entrou na Companhia a 26 de janeiro de 1637, contra a vontade dos pais. Um irmão seu fingiu-se da Companhia para o desviar dela, saindo ambos. João, no mundo, vivia como religioso até ser de novo admitido. Concluídos os estudos empregou-se em serviço da Pátria e fez uma excursão apostólica a Torres Vedras com o P. Antônio Vieira, onde deu provas de zelo. Navegou para o Maranhão em 1652. Fundou a primeira Casa, donde surgiu o Colégio de S. Alexandre, no Pará, e é considerado o primeiro *mestre público* do Estado. [...] faleceu entre os índios [...] com apenas 33 anos de idade. Bom pregador e ‘Homem Santo’ diz o seu Necrológio”.

⁵ Ao utilizar a palavra “encontro” na construção do texto não ignoro a falsa ideia de equilíbrio que o termo remonta e que poderia camuflar as reais relações de força vigentes no contato.

⁶ Etnônimo utilizado para designar os diversos grupos tupi habitantes do litoral que compartilhavam a mesma língua e cultura.

⁷ De modo geral, os estudos inseridos na Nova História Indígena podem ser caracterizados por realizarem uma releitura do passado das sociedades indígenas na América colonial, aliando à perspectiva histórica uma profícua sensibilidade antropológica, capaz de lançar novas luzes sobre as variadas formas com que os nativos se posicionavam diante das transformações desencadeadas pela chegada dos europeus ao Novo Mundo (Monteiro, 1999, p. 238). Dentre a vasta bibliografia ver, por exemplo: Vainfas (1995); Gruzinski (2001); Pompa (2003); Montero (2006) e Agnolin (2007).

⁸ Agraciado com o Hábito de Cristo por ter lutado contra holandeses no Norte, Copauá ficaria “famoso” por ter sido preso a mando do padre Vieira em 1661, episódio apontado como uma das principais causas que motivaram a primeira expulsão dos inacianos do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

⁹ Segundo Domingues (1996), esta combinação é um pressuposto do pensamento jesuítico no século XVII que permite enquadrá-los na “Modernidade Medieval”.

¹⁰ Sobre a temática dos “atos de posse” utilizados pelos exploradores europeus no Ultramar, ver Seed (1992).

¹¹ Segundo Castagna (2000), inicialmente, os primeiros jesuítas aplicaram orações escritas em português e em tupi sobre melodias indígenas a fim de fomentar, tanto o aprendizado do novo idioma, quanto o conteúdo da doutrina católica. Em um segundo momento, já no final da década de 1560, os jesuítas começaram a inserir letras com conteúdo cristão traduzidas para o tupi sobre melodias de *cantigas* portuguesas.

¹² Sobre o assunto ver O’Malley (2004) e Agnolin (2007).

¹³ Trata-se do *Catecismo na Língua Brasileira*, primeiro texto catequético em língua indígena brasileira impresso em 1618, que segundo Agnolin (2007, p. 61) “constitui o mais longo catecismo composto em língua Tupi”.

¹⁴ Durante o período de 1653-1661 a Companhia de Jesus no Norte da Província contou com uma média de 20 “operários” divididos entre o Ceará, Maranhão, Pará e rio Amazonas. Ver: Catálogo dos primeiros religiosos da Companhia da Vice-Província do Maranhão com notícias históricas pelo jesuíta Bento da Fonseca. In: *RIHGB* (1892).

¹⁵ A partir da análise do *Diário* de Souto-Maior, percebemos uma constante preocupação do inaciano em apontar que os batismos entre os pacajás eram sempre sacramentados após os nativos terem sido devidamente evangelizados. Isso fica evidente em dois momentos de sua narrativa. No primeiro trecho, relacionado ao evento das celebrações da Semana Santa mencionado nos parágrafos acima, escreveu o missionário: “depois de intruidos, baptizei meninos e meninas: os adultos, como mais ocupados e mais rudes, iam aprendendo pouco a pouco, até que, depois de instruidos, os baptizei (Souto-Maior, [1656] 1914, p. 169). Mais adiante, em outro momento do texto, relatou Souto-Maior ([1656] 1914, p. 173): “N’esta aldeia me detive o que me pareceu necessario, e depois de bastantemente instruidos, baptizei adultos e innocentes que era toda a aldeia, e acabando de os baptizar, os casei conforme a Egreja”.

¹⁶ Após ter narrado o batismo de todos os índios de uma aldeia no Pacajá, relatou Souto-Maior ([1656] 1914, p. 172): “Levantei n’ella uma cruz, deixei-lhes mestre, que entretanto os ensinasse e encomendei-lhes que fizessem canôas e recolhessem suas familias, para com as primeiras águas descermos rio abaixo [...]”.

¹⁷ Sobre o polêmico método de evangelização – apropriação do xamanismo – utilizado por alguns inacianos na Colônia, ver o importante artigo de Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006).